

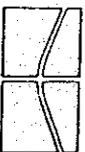
texto 1
AVA 1

II

Daniel Bell
O Fim da
Ideologia

Pensamento
Político

Tradução de Sérgio Balth



Editora Universidade de Brasília

O Fim da Ideologia no Mundo Ocidental.

"Os homens cometem o erro de não saber quando limitar suas esperanças."

Machiavelli

Em poucas épocas da história os homens tiveram a sensação de que o seu mundo era duradouro, que estava suspenso — como na alegoria cristã — entre o caos e o céu. Num papiro egípcio velho de mais de quatro mil anos, vemos que "... a vergonha viceja ... O país está girando como a roda do oleiro ... as massas são como timidas ovelhas, desprovidas de pastor ... o indigente de ontem hoje é rico; coberto pela adulação do rico de outros tempos." Gilbert Murray descreve o período helenístico como "a *fâilure of nerve*", com "a afirmação do pessimismo, a perda da autoconfiança, da esperança nesta vida e no esforço humano." E Talleyrand, velha raposa, dizia que só até 1789 tinha sido possível gozar a vida em toda a sua doçura.¹⁶

Poderíamos também oferecer citações da nossa própria época — que o contraste com o longo período de ariva esperança que a precedeu torna ainda mais amarga; os vinte anos transcorridos de 1930 a 1950 foram especialmente intensos, trazendo a depressão mundial e agudas lutas de classe, a ascensão do fascismo e do imperialismo racial num país que ocupava posição avançada no progresso da cultura; e a trágica auto-inolação de uma geração revolucionária que havia proclamado os mais belos ideais. Trouxeram também a guerra, destruiuva em amplitude e grau até aqui desconhecidos, e o assassino burocratizado de milhões de pessoas, em campos de concentração e câmaras de gás.

Para os intelectuais radicais que articularam os impulsos revolucionários do último século e meio, tudo isso pôs fim às esperanças quiliásticas, ao milenarismo, ao pensamento apocalíptico — e à ideologia. Esta, que já foi um caminho para a ação, transformou-se num beco sem saída.

Embora tenha suas origens entre os filósofos franceses, a ideologia — entendida como uma forma de traduzir idéias em ação — recebeu sua formulação mais incisiva filosofia era a crítica, destinada a libertar o presente do passado. («A tradição de todas as gerações mortas pesa como um pesadelo no espírito dos vivos», disse Marx). Feuerbach, o mais radical de todos os hegelianos da Esquerda, intitulava-se Lute-

ro II, e dizia que poderíamos liberar o homem se desmitificássemos a religião. A história de todo pensamento era um desencanto progressivo, e se o cristianismo havia transformado Deus de divindade parvoquial numa abstração universal, a função da análise crítica — usando o instrumento radical da alienação — seria agora substituir a teologia pela antropologia. Deus pelo Homem. A filosofia devia dirigir-se para a vida, libertando o homem desse "espectro de abstrações", do jugo do sobrenatural. A religião só era capaz de produzir uma "falsa consciência"; a filosofia, sim, poderia revelar a "consciência verdadeira". E pondo o Homem (em lugar de Deus) no centro da consciência, Feuerbach procurou levar "o infinito ao finito".¹⁶⁵

Se Feuerbach «desceu neste mundo», Marx procurou transformá-lo. E onde Feuerbach proclamava a importância da antropologia, Marx, pregando Hegel, enfatizava a História, e o contexto histórico. O homem não se compunha de um Homem genérico, mas sim de homens, de classes de homens. Os homens eram diferentes entre si devido a sua posição de classe; e as verdades eram «verdades de classe». Todas as verdades particulares eram máscaras ou verdades parciais; a única verdade de real era a revolucionária — uma verdade racional.

Introduziu-se assim uma dinâmica na análise da ideologia, e na criação de uma nova ideologia. Libertando a religião do mito, foi possível recuperar a potencialidade humana, que estava impedida por Deus e pelo pecado. O desdobramento da história revelava sua racionalidade: na luta de classes podia-se alcançar a verdadeira consciência, escapando da consciência falsa. Mas, se essa verdade estava na ação, era preciso agir. Os hegelianos de Esquerda, dizia Marx, não passavam de literaturs; para eles, editar uma revista era «ação». Marx achava, contudo, que só a política era ação real. Mas a ação, a ação revolucionária conforme Marx a concebia, não era apenas a transformação social mas também, de certa forma, a retomada das antigas idéias milenárias, quilísticas, dos anabatistas. Era também, em sua visão inovadora, uma nova ideologia.

A análise da ideologia é relevante para o estudo da inteligência. Pode-se dizer que a ideologia está para o intelectual como a religião está para o sacerdote, o que já nos dá uma idéia da amplitude de significação da palavra, e indica uma das razões que explicam a variedade das suas funções. O termo *ideologia* foi cunhado pelo filósofo francês Destutt de Tracy, no fim do século dezoito. Juntamente com outros filósofos da Era do Iluminismo — em especial os materialistas Helvétius e Holbach —, de Tracy procurava definir um modo de chegar à verdade que não fosse pela fé ou a autoridade (os métodos tradicionalmente recomendados pela Igreja e pelo Estado). Por outro lado, sob a influência de Francis Bacon, esses homens procuravam meios de eliminar as distorções da visão pessoal, do preconceito, das idiossincrasias da educação, das intervenções do interesse ou da simples vontade de crer — fatores que criavam versões ilusórias da verdade, semelhantes às sombras vistas da caverna de Platão. (*) Seu objetivo era «purificar» as idéias a fim de chegar a uma verdade «objetiva», e ao pensamento «concreto». Alguns deles (Helvétius, por exemplo) acreditavam que era necessário remontar à origem e ao desenvolvimento das idéias. Mas Tracy pensava que era possível «purificar» as idéias reduzindo-as a percepções sensoriais — uma variante francesa do empiricismo inglês, implicando uma mal-

(*) No *Newum Organum* Francis Bacon procurou liberar a razão dessas "imperfeições da mente", identificando diversos tipos de distorção, que chamou de *Idéias da Triba*, *da Carneira*, *do Mercado* e *do Teatro*. Vide em *Social Science and the Distorts of Reason*, de Reinhard Bendix (Universidade da Califórnia, 1951), um exame da história dos preconceitos nas ciências sociais, com relação à ideologia.

disfarçada atitude anti-religiosa — e chamou de «ideologia» essa nova ciência das idéias.

As conotações negativas do tema surgiram com Napoleão, que, tendo consolidado seu poder, proibiu o ensino da ciência moral e política no *Instituto Nacional*, denunciando os «ideólogos» como especuladores irresponsáveis, que subvertiam a moralidade e o patriotismo. Como republicano, Napoleão tinha demonstrado simpatia para com as idéias dos filósofos. Imperador, passou a reconhecer a importância da ortodoxia religiosa para a manutenção do Estado.

Com Marx, a palavra «ideologia» sofreu transmutações curiosas. Para o Marx de *A Ideologia Alemã*, o termo estava associado ao idealismo filosófico, ou à concepção de que as idéias são autônomas e que, de modo independente, têm o poder de revelar a verdade e a consciência. Como materialista, contudo, Marx não podia aceitar essa explicação, já que «a existência determina a consciência» (e não o contrário); qualquer tentativa de pintar um quadro da realidade partindo apenas das idéias só poderia levar a uma «falsa consciência». Assim, por exemplo, acompanhando Feuerbach — de quem Marx extraiu quase toda sua análise da ideologia e da alienação —, considerava a religião como uma falsa consciência: os deuses são uma criação da mente humana, e apenas parecem existir independentemente, e determinar o destino do homem, a religião é, portanto, uma ideologia.

Mas Marx foi mais adiante, dizendo que as ideologias não só são idéias falsas, porém mascararam interesses particulares, proclamam-se verdades, mas na verdade refletem os interesses de grupos específicos. Nos primeiros ensaios sobre *A Questão Judaica*, uma das poucas obras em que lidou especificamente com os problemas filosóficos do Estado e da sociedade, atacou acerbamente o conceito de «direito natural», conforme ele aparecia na Declaração dos Direitos do Homem, da Revolução Francesa, e nas Constituições dos Estados da Pensilvânia e de New Hampshire.

A presunção dos «direitos naturais» — a liberdade de culto e de propriedade — era a de que se tratava de direitos absolutos, ou transcendentes; para Marx, no entanto, eram apenas direitos burgueses, manifestados historicamente, que postulavam falsamente uma validade universal. Para Marx, a função do Estado consistia em criar alguma base para a «vontade geral» na «sociedade civil» criada pela burguesia, o Estado presumivelmente seria neutro. Cada um perseguiria seus próprios interesses, prevalecendo a harmonia social. Mas na verdade — dizia Marx — o Estado era usado para defender os direitos de grupos particulares. Assim, a postulação dos «direitos naturais» disfarçava apenas uma exigência da burguesia, que queria usar a propriedade em benefício próprio. Marx acreditava que o individualismo zar na coletividade, e a verdadeira liberdade não era a liberdade de propriedade, palavras, a liberdade da ideologia. Portanto, a tentativa de atribuir validade universal ao que representava de fato um interesse de classe era uma afirmação ideológica.

Ao contrário de Bentham, e dos outros utilitaristas, Marx reconhecia que os indivíduos nem sempre estavam motivados pelo interesse próprio direto (concepção do «hedonismo vulgar»), e considerava a ideologia uma força preenche de significação. No *Dezeto Brunário* ele escreveu: «Não devemos fazer uma idéia estreita da pequena burguesia, pensando que ela desce em princípio defender um interesse de classe egoísta. Na verdade a pequena burguesia acredita que as condições especiais

da sua emancipação são as mesmas condições gerais que permitirão salvar a sociedade moderna, e evitar a luta de classes.» O desmascaramento da ideologia, portanto, consiste em revelar o interesse «objeivo» que existe por trás das idéias, descobrindo a função da ideologia. (*)

Tudo isso tem implicações muito diretas. De um lado, qualquer análise racionalista da política será, em si, inadequada. O que as pessoas dizem nem sempre é aquilo em que acreditam; é necessário procurar a estrutura de interesses subjacentes às idéias, examinando não o conteúdo dessas idéias, mas sua função. Uma segunda conclusão, mais radical, é a de que se as idéias mascararam interesses materiais, então o «teste da verdade» de uma doutrina consiste em verificar a que interesse de classes ela serve. Em suma, a verdade é sempre uma «verdade de classe». Não há, portanto, uma filosofia objetiva, mas somente a «filosofia burguesa», e a «filosofia proletária», como não há uma sociologia objetiva, mas sim a «sociologia burguesa» e a «sociologia proletária». O marxismo, contudo, não é simplesmente uma doutrina relativista: admite uma ordenação «objeiva» do universo social, revelada através da «história». Para Marx, a história é um desdobramento progressivo da razão (como Hegel também a via), em que a sociedade ascende a «etapas superiores», por meio da conquista da natureza pelo homem e a destruição de todas as mitologias e superstições. A «verdade» de uma doutrina, portanto, deve ser determinada pela exatidão do seu ajustamento ao desenvolvimento da história; na prática isto quer dizer que a «verdade» é determinada pela contribuição feita ao progresso da revolução.

A teoria da «determinação social das idéias» apresenta muitas dificuldades. Uma delas é o papel da ciência. Marx não disse que as ciências naturais eram ideologias. Contudo, alguns marxistas, especialmente na União Soviética, na década de 1930, postularam a existência de uma «ciência burguesa», e uma «física burguesa», ao lado de uma «ciência proletária», e uma «física proletária», criticando as teorias da relatividade de Albert Einstein como «idealistas». E embora não se fale mais em «física burguesa» na URSS, as teorias de Freud continuaram a ser condenadas oficialmente como «idealistas». Contudo, se as ciências naturais não têm limites de classe, pode-se dizer o mesmo das ciências sociais? Na verdade a questão da autonomia da ciência nunca foi resolvida satisfatoriamente pelo pensamento marxista.

Uma segunda dificuldade reside na presunção determinística de que há uma correspondência unívoca entre um conjunto de idéias e algum objetivo de classe. Isso raramente acontece. O empiricismo, por exemplo, é associado em geral à investigação liberal; contudo, David Hume, o empiricista mais radical, era um Tory em política, e Edmund Burke, que criticou vigorosamente o esforço racionalista no sentido de planejar uma nova sociedade, era conservador. Hobbes, um dos materialistas de maior profundidade, era monarquista, e T. H. Green — líder do ressurgimento idealista na Grã-Bretanha — era um liberal.

A terceira dificuldade é a definição de «classes». Para Marx, as principais divisões sociais provinham da distribuição da propriedade (embora não se encontre em sua obra qualquer definição rigorosa de classe.) Contudo, num mundo político-tecnológico como o de hoje, a propriedade perdeu gradualmente sua força como

(*) Neste sentido, o «desmascaramento da ideologia» tem alguma semelhança com a teoria da «rationalization», no sistema freudiano. A racionalização oculta um motivo subjacente, o que não quer dizer que seja necessariamente falsa. De fato, para funcionar efetivamente a racionalização precisa estar guiada à realidade. Contudo, há por trás dela um motivo ulterior, que a análise poderá revelar.

determinante do poder, e às vezes até mesmo da riqueza efetiva. Em quase todas as sociedades modernas a capacitação técnica passou a ser mais importante do que a herança, como determinante da ocupação, e o poder político tem mais importância do que o econômico. Nessas condições, qual o sentido atual de «classe»?

No entanto, não se pode desprezar totalmente a afirmativa de que os «estilos de pensamento» estão relacionados com os grupos históricos de classe, e seus interesses, e de que as idéias emergem como consequência das diferentes visões, ou perspectivas, de grupos distintos dentro da sociedade. O problema consiste em especificar as relações entre a base existencial e a «produção mental». Max Weber afirmava que há uma «afinidade eletiva» entre as idéias e os interesses. A origem social de uma idéia, de um pensador, ou um revolucionário, é menos importante do que o fato de que certas idéias são «selecionadas» por assim dizer, por certos grupos sociais, que as esposam. Essa foi a base da teoria da ética protestante, segundo a qual certos traços do pensamento calvinista — e o tipo de personalidade sancionado por essa doutrina — se tornaram necessários no desenvolvimento do capitalismo, independentemente do seu fundamento religioso.

Karl Mannheim procurou dividir o pensamento social em dois estilos fundamentais, que denominou «ideológico» e «utópico», aceitando a proposição marxista de que as idéias são limitadas temporariamente, mas insistindo em que as idéias de Marx, como a de todos os socialistas, sofriram da mesma limitação. Como todas as idéias servem a interesses, as que defendem a ordem prevalecente Mannheim chamou de «ideológicas», e as que procuram alterar a ordem social chamou de «utópicas».

Mas, seriam vãos, nesse caso, todos os esforços em busca da verdade objetiva? Mannheim achava que só um grupo social podia ser relativamente objetivo — os intelectuais. Como a inteligência é um estrato flutuante da sociedade, menos limitado do que outros grupos, podia chegar a perspectivas múltiplas, transcendendo as fronteiras parciais da perspectiva dos outros grupos sociais.

No desenvolvimento das ciências sociais, o problema levantado por Bacon, de Tracy, Marx e outros — a elucidação do papel das idéias nas transformações sociais — se tornou parte de um campo técnico conhecido como a «sociologia do conhecimento». (Para o estudo desse tema, vide o capítulo correspondente de *Social Theory and Social Structure* de Robert K. Merton.) Mas no uso popular o termo «ideologia» permanece uma palavra vaga, denotando uma visão do mundo, sistema de crenças ou credo de um determinado grupo social, a respeito da ordenação da sociedade, que é justificável moralmente e considerado «certo». Fala-se assim da «ideologia dos pequenos homens de negócios», da «ideologia liberal», ou «fascista». Um escritor se referirá ao «mundo onírico da ideologia (em que) os norte-americanos vêem seu país como um lugar em que todas as pessoas nascem dentro do sistema de «igualdade de oportunidades», e onde cada indivíduo é essencialmente igual a qualquer outro». Nesse sentido, a ideologia denota um «ritmo» e não apenas um conjunto de valores.

É evidente que o uso variado do termo, misturando significados distintos, só causa confusão. É preciso, portanto, fazer algumas distinções.

Podemos, por exemplo, usar uma distinção proposta por Mannheim, que fala em *conceito particular* e *total* de ideologia. No primeiro caso, dizemos que os indivíduos que professam certos valores têm interesses e entenderemos melhor o senti-

do desses valores, ou crenças, associando-os aos interesses — que nem sempre são econômicos: podem ser interesses de status (como o de um grupo étnico: que deseja elevar seu nível social, ou obter a aprovação da coletividade), políticos (como o de representação), etc. Nesse sentido é lícito falar em «ideologia» dos homens de negócios, dos trabalhadores, etc. Quando Charles E. Wilson, Secretário da Defesa dos Estados Unidos no Governo Eisenhower, e o ex-presidente da *General Motors*, declarou que «o que é bom para os Estados Unidos é bom para a *General Motors*, e vice-versa» estava expressando uma ideologia — isto é, o ponto de vista de que a política econômica do país devia refletir as necessidades da comunidade de negócios, pois o bem-estar da nação dependia da situação dos negócios. Uma ideologia *total* é um sistema abrangente de idéias sobre a realidade — um conjunto de crenças, profundidades de paixão, que procura transformar em sua integridade um modo de viver. O compromisso com uma ideologia — a busca de uma «causa», ou a satisfação de sentimentos morais profundos — *não é*, necessariamente, o simples reflexo de interesses, sob a forma de idéias. Neste sentido, e no sentido em que usamos a palavra aqui, a ideologia é uma religião secular.

A ideologia converte idéias em «alavancas» sociais. Max Lerner escreveu um livro cujo título — *As Idéias são Armas* — não contém nenhuma ironia. Essa é a linguagem da ideologia. Ela é mais ainda: é um compromisso com as consequências das idéias. Quando Vissarion Belinsky, o pai do criticismo russo, leu Hegel pela primeira vez, e se convenceu da correção filosófica da fórmula «o que é, é o que deve ser», passou a apoiar a autocracia russa. Mas quando lhe foi explicado que as idéias de Hegel implicavam tendência no sentido contrário, que o «*es*» se desenvolve de forma diferente, transformou-se num revolucionário da noite para o dia. Comenta Rufus W. Mathewson, Jr.: «a conversão de Belinsky ilustra uma atitude com relação às idéias que é ao mesmo tempo passional e míope, que reage a elas na base exclusiva da sua relevância imediata, reduzindo-as inevitavelmente a instrumentos».¹⁵⁶

O que dá força à ideologia é sua paixão. A investigação filosófica abstrata sempre procurou eliminar a paixão, e os aspectos pessoais, racionalizando todas as idéias. Para o ideólogo, a verdade é filha da ação, e a experiência adquire sentido com seu «momento de transformações». Ele se manifesta não na contemplação, porém «nos atos». Pode-se dizer, com efeito, que a função latente mais importante da ideologia é mobilizar a emoção. Além da religião (da guerra e do nacionalismo) houve outras formas de canalização da energia emocional. A religião, por exemplo, simbolizava, desviava e difundia a energia emocional mundana para a litania, a liturgia, os sacramentos, os templos, as artes. A ideologia funde esta energia e a focaliza na atividade política.

Contudo, nos seus aspectos mais efetivos, a religião representava mais do que isso: era uma forma de abordar o problema da morte. O medo da morte — poderosa e inevitável — e principalmente o medo da morte violenta perturba o sonho brilhante, mas momentâneo, do poder humano. Como Hobbes observou, o medo da morte é a fonte da consciência; e o esforço para evitar a morte violenta é a fonte da lei. Quando era possível acreditar (mas realmente acreditar) no céu e no inferno, esse medo podia ser em parte temperado, ou controlado; sem tal crença, resta apenas o aniquilamento completo da individualidade.¹⁵⁷

Pode ser que com o declínio da fé religiosa, nos últimos cento e poucos anos, esse medo da morte vista como aniquilamento total da individualidade tenha aumenta-

do — e se manifeste inconscientemente. Pode-se levantar a hipótese, de fato, de que esteja aí a causa da expressão da irracionalidade que é um traço marcante do temperamento moral da nossa época. Naturalmente, o fanatismo, a violência e a crueldade não são raras na história da humanidade; mas houve uma época em que essas emoções de massa podiam ser deslocadas, simbolizadas, afastadas e dispersadas por meio da devoção e da prática religiosas. Agora, porém, há somente uma vida para ser vivida, e a afirmação da individualidade se torna possível — e para alguns é necessária — como expressão de domínio sobre outros. (*)

Pode-se desafiar a morte acertando a onipotência de um movimento (como na vitória «inevitável» do comunismo), ou superá-la (como no caso da «imortalidade» do Capitão Ahab, de *Moby Dick*) impondo nossa vontade aos outros. Os dois caminhos são usados, mas a política, pelo fato de que pode institucionalizar o poder (como em outras épocas a religião), é o caminho mais fácil para o domínio. O esforço moderno para transformar o mundo principalmente ou exclusivamente pela atividade política levou necessariamente à atrofia de todas as outras modalidades institucionais de mobilização da energia das emoções. Com efeito, as seitas e as Igrejas se transformaram nos partidos e nos movimentos sociais.

Para que um movimento social levante o povo, ele precisa de três coisas: 1) simplificar idéias; 2) pretender dizer a verdade; 3) exigir um compromisso com a ação. Assim, a ideologia não só transforma as idéias, mas transforma também as pessoas. Ao acentuar a inevitabilidade, e ao infundir a paixão nos seus seguidores, as ideologias do século dezoito podiam competir com a religião. A identificar a inevitabilidade no progresso, elas se vinculavam aos valores positivos da ciência. O mais importante, contudo, é que essas ideologias estavam associadas também à classe ascendente dos intelectuais, que procurava firmar um lugar na sociedade.

É importante compreender as diferenças entre o intelectual e o erudito; este último frequenta um campo de conhecimento limitado, tem uma tradição na qual procura encontrar seu lugar, acrescentando à massa de conhecimento acumulado e testado, como quem constrói um mosaico. Enquanto erudito, está menos envolvido com sua individualidade. Já o intelectual tem como ponto de partida sua experiência, suas percepções individuais do mundo, *seus* privilégios e carências, julgando o mundo com essas sensibilidade. Como seu próprio status tem muita importância, seus julgamentos da sociedade refletem o tratamento que lhe é dado. Numa civilização de negócios, o intelectual não podia deixar de sentir que havia um equívoco no respeito tributado aos valores, e rejeitava a sociedade. Havia assim uma compulsão automática para que o intelectual livre se voltasse para a política. Poranto, as ideologias que emergiram do século dezoito tinham a força dos intelectuais que vinham por trás delas; eles começaram a escalar o que William James chamou de «escada da fé» — a visão do futuro que não pode distinguir as possibilidades das probabilidades, e que converte estas últimas em certezas.

Hoje, essas ideologias estão exauridas. Os acontecimentos por trás desta importante transformação social são muitos, e complexos. De um lado, calamidades como os

(*) O Marques de Sade, que explorou mais do que qualquer outra pessoa os limites da afirmação individual, escreveu certa vez: «Não há um só homem que não deseje ser um deus, quando excitado ... ele desejaria estar só no mundo ... qualquer tipo de igualdade destruída o despotismo que nesses momentos lhe dá tanto prazer». Sade propôs canalizar esses impulsos para a atividade sexual, mediante a abertura de Bordéis universais que serviriam para drenar tais emoções. Note-se que Sade era um inimigo acerbado da religião — mas compreendia bem a função latente da religião, na mobilização das emoções.

Processos de Moscou, o Pacto nazi-soviético, os campos de concentração, a supressão do movimento dos trabalhadores húngaros; de outro, mudanças sociais como as modificações do capitalismo, o surgimento do Estado assistencial. No campo da filosofia, pode-se traçar o declínio das crenças simplistas, racionalistas, e a emergência de novas imagens estático-teológicas do homem, propostas por Freud, Tillich, Jaspers, etc. Isso não equivale a dizer que ideologias como o comunismo não tenham peso político na França e na Itália, ou um momentum de impulso derivado de outras fontes. Mas há um fato simples que vem à tona: para a inteligência racional as velhas ideologias perderam sua «verdade» — em consequência seu poder de persuasão.

Poucos espíritos sérios ainda acreditam que é possível preparar «planos» e, por meio da «engenharia social», construir uma nova utopia de harmonia social. Ao mesmo tempo, as antigas contracrenças perderam também sua força intelectual. Poucos liberais «clássicos» insistem hoje em que o Estado se mantenha à margem da economia, e poucos conservadores sérios — pelo menos na Inglaterra e no continente da Europa — vêm no *Welfare State* um «caminho para a servidão». Há hoje, portanto, no mundo ocidental, um certo consenso entre os intelectuais a respeito dos problemas políticos: a aceitação do Estado assistencial, a preferência pela descentralização do poder, e pelo sistema de economia mista e de pluralismo político. Neste sentido, também pode-se dizer que a era da ideologia terminou.

Contudo, o fato extraordinário é que, enquanto as velhas ideologias e os obsoletos debates intelectuais do século dezoito se exauriram, os novos Estados da Ásia e da África estão moldando novas ideologias, com um apelo diferente para seus povos: são as ideologias da industrialização, da modernização, do pan-arabismo, da cor e do nacionalismo. Os grandes problemas políticos e sociais desta segunda metade do século vinte estão justamente na diferença entre esses dois tipos de ideologias. As ideologias do século dezoito eram universais, humanistas, e foram elaboradas por intelectuais. As ideologias de massa da África e da Ásia são parciais, instrumentais, e foram criadas por líderes políticos. O impulso das antigas ideologias provinha das idéias da igualdade social e, no sentido mais amplo da palavra, da liberdade. As novas ideologias são impulsionadas pela busca do desenvolvimento econômico e do poder nacional.

Nesse apelo, a Rússia e a China têm servido como modelos. O fascínio exercido por esses países não consiste mais na velha idéia da sociedade livre, mas na do crescimento econômico; e se isso implica a coerção maciça da população, e o surgimento de uma nova elite para dirigir o povo, a repressão é justificada com o argumento de que sem ela não pode haver progresso econômico suficientemente rápido. E, mesmo para alguns liberais do Ocidente, o «desenvolvimento econômico» se transformou numa nova ideologia, que elimina a lembrança de antigas desilusões.

É difícil contestar o apelo à modernização e ao rápido desenvolvimento econômico, e poucos terão dúvidas em aceitar esses objetivos — como poucos objectariam a um apelo em favor da igualdade e da liberdade. Nesse impulso poderoso, porém — cuja rapidez é espantosa — qualquer movimento que preconize tais objetivos se arrisca a sacrificar a presente geração por um futuro que pode existir apenas a um tipo diferente de exploração, por outra elite. Para os países novos, o debate não diz respeito aos méritos do comunismo, doutrina cujo conteúdo foi há muito esquecido tanto pelos seus discípulos como pelos seus amigos. O problema é mais antigo: saber se as novas sociedades podem desenvolver-se com instituições democráticas, per-

mitindo ao povo fazer escolhas — e sacrificios — voluntariamente, ou se as novas elites, famintas de poder, impõem meios totalitários para transformar seus países. Nessas sociedades coloniais e tradicionais, onde as massas são apáticas, e facilmente manipuláveis, a resposta está nas classes intelectuais, e na concepção que elas têm do futuro.

Encontramos assim, no fim da década de 1950, um hiato perturbador. No Ocidente, entre os intelectuais, as velhas paixões perderam o ímpeto. Os jovens, que não participaram desses debates do passado, carentes de uma tradição segura, procuram novos objetivos dentro do quadro da sociedade política que rejeita intelectualmente as antigas visões apocalípticas e quiliásticas. Nessa busca de uma «causa» há uma ira profunda, desesperada, quase patética.

O tema surge num livro notável, *Convictions*, escrito por uma dúzia dos mais inteligentes jovens intelectuais de Esquerda da Inglaterra. Os autores não conseguem definir a «causa» que estão buscando, mas pode-se sentir claramente sua ansiedade. Também nos Estados Unidos há uma procura incessante de um novo radicalismo intelectual. Em *The Democratic Vista*, uma avaliação da sociedade norte-americana, Richard Chase insiste em que, para o resto do mundo, a grandeza dos Estados Unidos do século dezoito estava na sua visão radical do homem (como a de Walt Whitman), e preconiza a adoção de um novo critério radical. O problema porém é que o antigo radicalismo político e econômico (que se preocupava com assuntos como a socialização da indústria) perdeu o sentido, e os aspectos estultificantes da cultura contemporânea, como a televisão, não podem ser revestidos de significação política. Ao mesmo tempo, a cultura norte-americana acciou quase completamente a vanguarda, especialmente na arte, e os antigos estilos académicos foram afastados de todo. A hênia — para os que estão em busca de uma «causa» — é que os trabalhadores, cujas reivindicações já constituíram o motor da transformação social, estão hoje mais satisfeitos com a sociedade do que os intelectuais; sua situação não é ideal, mas as expectativas que tinham eram menores e as conquistas alcançadas foram portanto relativamente maiores.

O jovem intelectual se sente infeliz porque a moderação é o caminho da mediocridade, não dos jovens; falta-lhe vida e paixão. A ideologia, que por natureza é exigente e abrangente — o que, por temperamento, ele deseja — perde a vitalidade intelectual; poucos assuntos podem ainda ser formulados, intelectualmente, em termos ideológicos. Mas, as energias e as demandas emocionais continuam a existir, e o problema de como mobilizar essas energias não é fácil de resolver. A política entusiasma pouco. Alguns dos intelectuais mais jovens encontraram na ciência e na vida académica uma forma de expressão, muitas vezes às custas de transformar seu talento em simples técnica; outros buscam exprimir-se na arte, mas a falta de conteúdo das manifestações artísticas implica também a falta de tensão indispensável para criar novas formas e estilo.

Não cabe indagar se os intelectuais do Ocidente podem encontrar uma paixão fora do terreno da política. Infelizmente, o apelo da reforma social não é unificador, e não dá à geração mais jovem a possibilidade de se exprimir, e de se definir, de que ela tanto precisa. Por isso, a trajetória do entusiasmo curvou-se para o Leste, onde, no êxtase da utopia económica, só o «futuro» conta.

O fim da ideologia não representa — não deve representar — o fim da utopia. Na verdade, só se pode recomçar o debate sobre a utopia, percebendo a armadilha ideológica. Com efeito, os ideólogos são «teríveis simplificadores». A ideologia faz

com que as pessoas deixem de enfrentar problemas específicos, e de examiná-los à luz dos méritos individuais. As respostas estão prontas, e são aceitas sem reflexão; e quando as crenças são apoiadas pelo fervor apocalíptico, as idéias se transformam em armas, com resultados espantosos.

Precisamos hoje, mais do que nunca, da utopia — no sentido de que os homens precisam, como sempre precisaram, ter uma visão das suas potencialidades, dispostos de um meio para fundir suas paixões com a inteligência. Mas o ingresso na Cidade Celestial não pode continuar sendo feito pela «escada da fé» — precisa agora de um caminho empírico. A utopia de hoje precisa especificar seus objetivos precisos, como chegar até eles, o custo do empreendimento, e uma avaliação de quem pagará esse custo, com a necessária justificação.

O fim da ideologia encerra, intelectualmente, a era das fórmulas fáceis sugeridas pela «esquerda», para a transformação social. O que não quer dizer que se deva voltar as costas ao passado — o que é ainda mais importante no momento em que surge uma «nova esquerda», com poucas memórias. Essa «nova esquerda» tem paixão e energia, mas pouca clareza a respeito do futuro. Seus membros dizem, exultantes, que o movimento «avança». Mas as indagações mais importantes — para onde ele se dirige, o que quer dizer «socialismo», como evitar a burocratização, o que entende por planejamento democrático e controle pelos trabalhadores — só são respondidas com frases de bravata.

O sentido verdadeiro da maturidade intelectual, e do fim da ideologia, serão testados nas atitudes com relação a Cuba e aos novos Estados africanos. Entre os membros da «nova esquerda» há uma tendência alarmante para fazer tabula rasa do passado para aceitar a palavra «revolução» como uma justificação de todos os excessos, para justificar a supressão dos direitos civis e da oposição — em suma, para apagar a lição dos últimos quarenta anos com uma alacridade emocional espantosa. O fato de que muitos desses novos movimentos sociais têm justificativa para suas exigências de liberdade, para o direito de controlar seu próprio destino político e econômico, não quer dizer que façam jus a um cheque em branco em tudo o que pretendam fazer em nome da sua emancipação. Como o fato de que esses movimentos assumem o poder em nome da liberdade não garante que não se voltem para o imperialismo, e para a grandeza, pretendendo ocupar o centro do palco histórico, como os Estados que vieram deslocar.

Se o fim da ideologia tem algum sentido, ele consiste no fim da retórica, e dos retóricos; de «atos revolucionários» como o do jovem anarquista francês Vaillant, que lançou uma bomba na Câmara dos Deputados, o que levou o crítico literário Laurent Tailhade a dizer em sua defesa: «Que importa a perda de algumas vidas; foi um beau geste!» (comentário que levou a uma situação irônica: dois anos depois Tailhade perdeu uma vista quando uma bomba explodiu num restaurante onde se encontrava). Hoje, em Cuba, como George Sherman comentou no *London Observer*, «A Revolução é... lei, embora não se tenha dito claramente que lei. Há a expectativa de que se seja simplesmente a favor ou contra a Revolução, e o julgamento é feito nessa base. O ódio e a intolerância têm feito com que desapareça a zona intermediária entre os dois extremos.»

No entanto, os problemas que enfrentamos nos Estados Unidos e no mundo resistem aos velhos termos do debate ideológico entre «esquerda» e «direita»; se o termo «ideologia» deixou de ser usado — com boas razões — isto não significa que a palavra «utopia» tenha o mesmo destino. Mas esse será também o seu fim se aqueles

que proclamam novas utopias se puserem a justificá-las degradando os meios em nome de algum objetivo utópico, ou revolucionário, e esquecendo a simples lição de que se os velhos debates não têm sentido, por outro lado, há algumas verdades fundamentais que continuam a ser significativas — a liberdade de expressão e de imprensa, o direito à oposição e à livre investigação.

E se a história intelectual dos últimos cem anos tem algum sentido — e guarda alguma lição — este consiste na reafirmação da sabedoria de Jefferson (que tem por objetivo eliminar o peso morto do passado, mas que pode servir também como advertência contra o peso do futuro), de que «o presente pertence aos que estão vivos.» Essa é a sabedoria que os revolucionários, antigos e novos, voltam a descobrir em cada geração, quando são sensíveis ao destino da humanidade.

Há uma personagem no diálogo escrito pelo nobre filósofo polonês Leszek Kolakowski que diz: «Nunca acreditarei que a vida moral e intelectual da humanidade obedece às leis da economia, isto é, que economizando hoje poderemos ter mais no dia de amanhã; que devemos consumir vidas agora de modo que a verdade possa triunfar, ou que devamos beneficiar-nos do crime a fim de preparar caminho para a nobreza.»

Essas palavras, escritas durante o «degel» polonês, no momento em que os intelectuais tinham afirmado as reivindicações do humanismo com base na sua experiência com o «futuro», ecoam o protesto do escritor russo Alexander Herzen que, num diálogo escrito há cem anos, criticava um revolucionário da época que queria sacrificar o presente da humanidade em troca do futuro prometido: «Sua idéia é realmente condenar todos os seres humanos que vivem hoje ao triste papel de carratões... suportando o peso do tablado sobre o qual outros poderão dançar algum dia?... Só isso servirá de advertência para o povo: um objetivo infinitamente remoto não é um objetivo, mas uma armadilha. Deve haver um objetivo mais próximo, que seja, quando menos, a remuneração ou a satisfação do trabalhador pelo trabalho executado. Cada época, cada geração, cada vida tem sua própria realização...»¹⁶⁹

Créditos

Reconhecer créditos é um prazer para o escritor, e muitas vezes um ônus para o leitor; procurarei equilibrar, aqui, minhas responsabilidades.

Estes ensaios foram compostos e revisados em 1958 e 1959, quando era *Fellow* do Centro para o Estudo Avançado das Ciências do Comportamento. Ninguém poderia exigir um ambiente de trabalho melhor e maior estímulo — por parte de tantos investigadores diferentes. É realmente muito grande minha dívida para com o Centro, e em especial a Senhora Ruth Ohlin, pela assistência prestada na pesquisa, e à Senhora Dorothy Brothers, pela ajuda secretarial. Um amiga, Senhora Pearl Kazin, executou a árdua tarefa de rever as provas.

O texto dos ensaios data dos anos em que trabalhei na revista *Fortune*, como editor encarregado de assuntos trabalhistas; só dois ensaios, porém — sobre os estiradores e as ondas de crimes, se baseiam em artigos do *Fortune*. Não incluí nesta coletânea meus artigos sobre assuntos trabalhistas — em parte porque escapam à preocupação deste livro, e também porque pretendo retrabalhá-los sob a forma de obra sobre o assunto com maior unidade. Quero agradecer a Ralph D. Paine Jr. e a Hedy Donovan, editores da revista, pelo seu incentivo e pelo respeito com que trata-

ram diferenças de posição — o que fez com que o trabalho em *Fortune* constituísse para mim uma experiência valiosa.

Alguns dos ensaios apareceram em primeiro lugar em *Commentary* e em *Encounter*; minha dívida mais duradoura é a que tenho com Irving Kristol que, como editor dessas duas revistas, provocou-me a escrevê-los, e como amigo lutou para impor-lhes uma certa ordem.

Três dos ensaios mais longos foram apresentados em primeiro lugar em conferências promovidas pelo Congresso para a Liberdade Cultural — uma organização internacional de intelectuais dedicados à luta contra o totalitarismo. Tive a sorte de trabalhar durante um ano, em Paris, em 1956-57 (beneficiando-me de uma licença concedida por *Fortune*), como diretor de seminários internacionais do Congresso. Nos debates com o comité de planeamento dos seminários — Raymond Aron, C.A.R. Crosland, Michael Polanyi, e Edward Shils — aprendi muito, e vários dos ensaios, especialmente aqueles sobre o tema da ideologia, refletem essas conversas. De Melvin Lasky, um velho camarada, e Herbert Passin, recebi o estímulo de agradação, reconheço o muito que devo a Michael Josselson, secretário administrativo do Congresso, cuja sabedoria política serviu muitas vezes de lastro para a fantasia intelectual.

Em outra oportunidade já manifestei meu apreço por Sol Levitas e o *New Leader*, que ele dirigiu durante trinta anos. Meus primeiros trabalhos foram escritos para o *New Leader* e, quaisquer que tenham sido nossas diferenças políticas, tive ali um lar intelectual. Alguns dos ensaios mais curtos desta coleção apareceram primeiramente nas suas páginas.

Muitas conversas (um debate intermitente sobre o tema de alguns destes ensaios) com Nathan Glazer, Richard Hofstadter, S.M. Lipset, Robert Merton e Elaine Graham me beneficiaram dessa forma intangível que se manifesta numa frase, um exemplo ou uma ideia.

Nun sentido pessoal, e intelectual, minha maior dívida, contudo, é para com Sidney Hook, que me ensinou a apreciar ideias. Embora nunca tenha sido formalmente seu aluno, aprendi com ele do modo mais valioso, que consiste em trabalhar em conjunto em empreendimentos comuns, e nas trocas de ideias informais, embora argumentativas. Participo de quase todas as suas preocupações intelectuais, embora discorde de algumas das suas paixões; mas acima de tudo admiro sua coragem, pessoal e intelectual, manifestada na permanente recusa de abandonar qualquer luta, por mais impopular que fosse a causa defendida, ou de abandonar um amigo. Como sabem todos os que já o ouviram, ele é um dos grandes mestres desta geração.

O autor e o editor agradecem a permissão dada para a reprodução dos trabalhos incluídos neste volume.

O Capítulo 1 foi apresentado na conferência sobre "O Futuro da Liberdade", patrocinada pelo Congresso para a Liberdade Cultural em Milão, na Itália, em setembro de 1955, e foi publicado, ligeiramente abreviado, no *Commentary* de julho de 1956.

O Capítulo 2 é parte de um trabalho original apresentado na mesma conferência, e apareceu com sua forma atual na *Parisian Review* da primavera de 1957.

O Capítulo 3 é a versão revista de um trabalho apresentado originalmente no Colóquio sobre Sociologia do Corpo Docente da Universidade de Colúmbia, e publicado no *American Journal of Sociology*, em novembro de 1958. O texto atual inclui algumas páginas do meu ensaio "America's Un-Marxist Revolution", que apareceu em primeiro lugar no *Commentary* de março de 1949, e foi republicado em *Class, Status and Power*, de Bendix e Lipset (editores) Glencoe, Illinois, The Free Press, 1953.

O Capítulo 4 apareceu no *Commentary* de março de 1958. Ao abreviá-lo, vali-me de comentários do Professor Gören Ohlin, do Departamento de Economia da Universidade de Colúmbia, que agradeço.

O Capítulo 5 é uma versão ampliada de um ensaio em duas partes publicado em *New Republic*, em 10 e 17 de março de 1958.

O Capítulo 6 apareceu primeiramente no *Encounter* de janeiro de 1956, e foi republicado como o primeiro capítulo de *The New American Right*, editado por Daniel Bell (New York: Chilton, 1955). A versão atual contém partes de um exame do populismo norte-americano contido no meu ensaio "The Grass Roots of American Jew Hatred", em *Jewish Frontier*, junho de 1944.

O Capítulo 7 apareceu originalmente em *Anti-och Review*, no verão de 1953.

O Capítulo 8 se baseia na pesquisa feita para um artigo, "What Crime Wave?", publicado em *Fortune*, em janeiro de 1955. Devo agradecer muitas sugestões aos Professores Thorstein Selin, da Universidade da Pensilvânia, e Herbert Wechsler, da Escola de Direito da Universidade de Colúmbia.

O Capítulo 9 se baseia na pesquisa feita para um projeto da revista *Fortune*. Alguns desses dados apareceram no meu artigo sobre os escrivadores, publicado em *Fortune*, em junho de 1951.

O Capítulo 10 foi apresentado no seminário do Professor Georges Friedmann, na Escola Prática de Altos Estudos da Sorbonne. Apareceu no *Encounter* de fevereiro de 1958.

O Capítulo 11 foi publicado originalmente como uma pequena brochura pela Beacon Press, em novembro de 1956. A presente versão contém algumas páginas do meu ensaio "Adjusting Men to Machines", publicado no *Commentary* de janeiro de 1947.

O Capítulo 12 apareceu em primeiro lugar na *Anti-och Review*, de março de 1952 e, em forma algo reduzida, na seção introdutória da minha monografia "The Background and Development of Marxian Socialism in America", incluída no compêndio *Socialism and American Life*, editado por Donald Egbert e Stow Persons (Princeton, 1952).

Quanto ao Capítulo 13, a Seção A apareceu em *New Leader*, 1º de abril de 1957; a Seção B, no *Saturday Review of Literature*, de 21 de março de 1955; a Seção C no *New Leader*, de 9 de dezembro de 1957; a Seção D, em *Encounter* de setembro de 1959.

O Capítulo 14 foi apresentado na conferência sobre "Changes in Soviet Society", em Oxford, junho de 1957, promovida pelo St. Antony's College e o Congresso para a Liberdade Cultural. Apareceu em *World Politics*, em abril de 1958.

O Capítulo 15 foi apresentado no seminário internacional sobre "Worker's Participation in Management", realizado em Viena em setembro de 1958, sob os auspícios

do Congresso para a Liberdade Cultural. Partes desse trabalho apareceram em *World Politics* (julho de 1959) e *Dissent* (verão de 1959), e uma versão ampliada da seção sobre alienação foi lida na reunião do Natal de 1959 da American Philosophical Association, Divisão do Leste, e publicada no número do *Journal of Philosophy* que contém os trabalhos relativos àquela reunião.

164. Vide Karl Jaspers, *Man in the Modern Age* (edição revista, Londres, 1951), cap. II. A citação de Gilbert Murray é de *Five Stages of Greek Religion* (2ª edição, Nova York, 1930), cap. IV.
165. Vide Hans Speier, *Social Order and the Risks of War* (New York, 1952), cap. XI.
166. Rufus W. Mathewson Jr., *The Positive Hero in Russian Literature* (New York, 1958), pág. 6.
167. Vide Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago, 1952), págs. 14-23.
168. Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals* (trad., New York, 1958); Edward Shils, «Ideology and Civility», *Sevance Review* LXVI, 3, verão de 1958; e «The Intellectuals and the Powers», in *Comparative Studies in Society and History*, I, 1, outubro de 1958.
169. Ver a história como mudanças de sensibilidade e estilo ou, mais ainda, como diferentes classes ou povos mobilizaram suas energias emocionais e adotaram diferentes posturas morais é um método relativamente novo. Contudo, a história do temperamento moral é, a meu ver, um dos meios mais importantes para compreender a transformação social, e em especial as forças irracionais que atuam no homem. O grande modelo para o estudo de um período da cultura é *The Waning of the Middle Ages*, de J. H. Huizinga. Lucian Febvre, o grande historiador francês, preconizou também, há muito tempo, o estudo da história em termos de diferentes sensibilidades. *A Study of Bolshevism*, de Nathan Leites, pode ser mais importante, afinal, pelo seu tratamento das mudanças do temperamento moral da *intelligentsia* russa do que pelo estudo formal do comportamento soviético. As novelas e a autobiografia de Arthur Koestler espelham brilhantemente as transformações de crença dos intelectuais europeus. O estudo de Herbert Leuthy sobre Brecht (*Encounter*, julho de 1956) é uma obra-prima de análise das mudanças de julgamento moral, provocadas pela aceitação da imagem estereotipada do "Bolchevista". A carreira de Georg Lukacs, o marxista húngaro, é ilustrativa dos problemas enfrentados pelos intelectuais que aceitam a disciplina militar imposta pela crítica comunista; além de alguns comentários breves, mas penetrantes, de Franz Borkenau (*World Communism*, New York, 1939) e dos artigos de Morris Wainick (*Soviet Survey*, Londres, nºs 23-25), muito pouco se escreveu sobre esse homem extraordinário.

«The Choice of Comrades», de Ignazio Silone (*Voices of Dissent*, New York, 1959), reflete, de modo sensível, as experiências positivas do radicalismo. Uma história interessante dos movimentos milenaristas e quiliásticos é *The Pursuit of the Millennium*, de Norman Cohn. O estudo *Enthusiasm*, do Padre Ronald Knox, estuda os movimentos "extáticos" na história cristã, do ponto de vista católico.

Observação: Foram recolhidas todas as notas do original; algumas, contudo, foram resumidas, ou aligeiradas (N. do Trad.).